

OLGA LARRE

*Pontificia Universidad Católica Argentina*

*CONICET*

## **El problema de la eternidad del mundo en Siger de Brabante**

**Resumen.** El segundo ingreso de Aristóteles en Occidente trajo consigo una verdadera revolución intelectual. Junto con las obras de Aristóteles, fueron introducidas asimismo las traducciones latinas de Averroes, Comentador por excelencia del Filósofo. Fue así como se incorporaron al ámbito universitario parisino y al quehacer cotidiano de los pensadores, nuevos temas, algunos de ellos, de naturaleza controvertida respecto de la verdad revelada; entre ellos el tema de la eternidad del mundo. Nuestro trabajo está centrado en el tratado *De Aeternitate Mundi* de Siger de Brabante en el que el autor se refiere a la eternidad de las especies más que a la eternidad del mundo. Allí discute si puede o no haber creación de la especie humana en un primer hombre Adán, o si, en cambio la especie humana debe ser considerada eterna. A pesar de ello, el texto ha sido leído en una clave interpretativa que afecta el dogma de la creación.

**Palabras clave.** Siger de Bravante – Eternidad – Averroes.

**Abstract.** The second entry of Aristotle in the Western world brought about a true intellectual revolution. Along with the works of Aristotle, were also introduced Latin translations of Averroes, Philosopher Commentator per excellence. In this way, new themes were incorporated to the university Parisian environment and daily work of the thinkers, some of them of controversial nature on revealed truth: among them the issue of the eternity of the world. Our work is focused on the treatise *De Aeternitate Mundi* from Siger of Brabant in which the author refers to the eternity of the species rather than the eternity of the world. He discusses whether or not there may be creation of the human species in a first human being Adam, or whether the human species must be considered eternal. However, the text has been read in an interpretative key that affects at the dogma of creation.

**Key words.** Siger of Bravant – Eternity – Averroes

El segundo ingreso de Aristóteles en Occidente trajo consigo una verdadera revolución intelectual generando una revisión de los temas y los intereses especulativos. Junto con las obras de Aristóteles, fueron introducidas asimismo las traducciones latinas de Averroes, quien jugó el papel de Comentador por excelencia del Filósofo insertando en el ámbito universitario parisino y en el quehacer cotidiano de los pensadores, nuevos temas, algunos de ellos de naturaleza controvertida respecto de la verdad revelada. En efecto, bien pronto fue notorio que las discusiones puramente especulativas sobre los futuros contingentes o sobre la eternidad del mundo, habrían de llevar a disputar otros temas suscitados a partir de ellos y que tocan materia de revelación, como el problema de la providencia divina y su vinculación con el libre albedrío; o la dificultad que entraña la

existencia de un mundo eterno con relación a la creación, por un lado, y a la libertad divina, por el otro.

Una de las posiciones asumidas frente a la recepción de Aristóteles ha sido el denominado *aristotelismo radical*, calificado por el obispo E. Tempier como *averroísmo*, bajo el supuesto de que Averroes sostuvo posiciones filosóficas originales y contrarias a Aristóteles, hipótesis de problemática fundamentación<sup>1</sup>. Sin dudas, la más célebre acusación de Tempier es la doctrina de la doble verdad según la cual dos tesis contrarias, sobre un mismo tema, una consecuente con el desarrollo filosófico y la otra con el ámbito teológico, podrían resultar ambas verdaderas.

La imputación ejerció una influencia coercitiva sobre los intelectuales aristotélicos, en cuanto seguir la doctrina de Averroes significaba admitir el pensamiento de un infiel. Precisamente, Tempier justificó su intervención en un ambiente universitario, ajeno a su jurisdicción, al reivindicar que su actitud ponía un freno a doctrinas de infieles.

Hoy bien sabemos que desde una base textual no puede probarse que Siger haya sostenido la doctrina de la doble verdad<sup>2</sup>; y no faltan autores que consideren el averroísmo del siglo XIII como un mero constructo de los historiadores<sup>3</sup>. Lejos de haber profesado esta doctrina contradictoria, Siger habría sostenido que las tesis del filósofo y del creyente no pueden contradecirse porque se despliegan en el cuerpo de disciplinas distintas<sup>4</sup>. La historiografía reciente ha propuesto nuevos métodos para explorar la recepción de la filosofía aristotélica bajo una modalidad distinta a la del mero conflicto entre razón y

---

<sup>1</sup>Con relación a las condenas de 1270 y 1277, se puede consultar a modo de introducción al problema, el artículo de THUISSEN, HANS, «Condemnation of 1277», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)*, EDWARD ZALTA (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/condemnation/>.

Una buena obra al respecto es BLANCO CABALLERO, A., *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racio-naturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1988.

<sup>2</sup>MULLER, JEAN P. OSB, «Philosophie et foichez Siger de Brabante. La théorie de la doublé verité», aparecido en *Miscellanea philosophica: GREDT, J. OSB completis LXXV annis oblata*, Serie Studia Anselmiana philosophica et theologica, 7-8, Roma, Ed. S.A.L.E.R. Herder, 1938, pp. 35-50.

<sup>3</sup>UÑA JUÁREZ, AGUSTÍN afirma: «La persistente leyenda de la doble verdad parece seguir siendo pura leyenda para este período»: *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley*, Madrid, Biblioteca La Ciudad de Dios, 1978, p. 264. Véase asimismo: DE LIBERA, ALAIN, Introduction en *Thomas d'Aquin OP, L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi de textes contre Averroès antérieurs à 1270. Traduction, bibliographie, chronologie, notes et index par De Libera, Alain*, París, GF Flammarion, 1994, pp. 56-57.

<sup>4</sup>DE LIBERA, ALAIN, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Ed. du Seuil, 1991, p. 123.

revelación, oposición que se ha evidenciado como insuficiente para explicar la complejidad de los acontecimientos<sup>5</sup>.

Si bien no existe una forma unánime de abordar la cuestión *de aeternitate mundi* por parte de los averroístas, sin embargo hay algunas notas comunes que se pueden precisar: estos pensadores comparten la lectura de los textos de Aristóteles a partir de los Comentarios de Averroes y mantienen la supremacía de la fe en cuestiones en las que hay materia disputada entre la esfera propia de la filosofía y de la teología<sup>6</sup>.

El Comentador se pregunta expresamente, si el estudio de la filosofía está permitido (*mubâh*), prohibido, prescrito como recomendable o como obligatorio por las escrituras. Y en su respuesta sostiene que la revelación, previsoramente, ha establecido diversas maneras de llegar a la verdad, que se ajustan a las capacidades de las personas: unos son capaces de argumentos demostrativos, otros dialécticos, y otros retóricos; pero la profecía se dirige a los tres tipos de hombres por igual<sup>7</sup>.

Siguiendo esta línea, Siger concibe la tarea del filósofo como una investigación sobre la naturaleza del ente que se ha de llevar a cabo por medio de la propia razón natural y de modo argumentativo. La filosofía es un proyecto intelectual, una actividad racional, capaz de satisfacer la necesidad humana de verdad y de certeza; y a la vez una investigación respetuosa de la tradición filosófica representada por Aristóteles. Todo aquello que no sea de naturaleza racional, no es ciencia sino fe.

Aun así, Siger reconoce que todos los filósofos son susceptibles de equivocarse, dado que la razón cuenta con recursos limitados y, por lo tanto, su autoridad no es absoluta.; mientras que sí lo es la verdad de la fe.

A partir de ello distingue dos tareas propias del filósofo: la que remite a la estricta búsqueda de la verdad y la que tiene que ver con el estudio de los antiguos. Esta última, en particular, es señalada en el tratado *De Aeternitate Mundi*<sup>8</sup>, fuente de nuestro estudio, cuando indica que su intención radica en

---

<sup>5</sup>COSTA, IACOPO, «La Ética Nicomaquea en París (1270-1300)» en *Actas del XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Tucumán, 11-14 de septiembre de 2013, pp. 114-126.

<sup>6</sup>El tema aparece considerado en: HERRAIZ, PILAR, «De Aeternitate mundi: la propuesta averroísta», I Congreso Internacional de Nuevos Investigadores en Historia del Pensamiento, 8 de marzo de 2012, Universidad Complutense, p. 3.

<sup>7</sup>PUIG MONTADA, JOSEP, *Corrientes del Pensamiento en Al-Andalus*, Porto Alegre, *Veritas*, v. 52, nro. 3, 2007, p. 69.

<sup>8</sup> Utilizaremos en nuestro trabajo la edición crítica de: BAZÁN, B., «*Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*», *Philosophes Medievaux*, Tome XIII, Paris, Louvaine, 1972.

mostrar que los argumentos de quienes sostienen que el mundo y las especies que en él existen tienen un principio temporal, son erróneos: «Aquí no estamos intentando demostrar lo contrario a las conclusiones que ellos defienden, sino sólo que su argumentación es defectuosa»<sup>9</sup>. O, en el inicio mismo del tratado, cuando indica que su propósito es considerar este problema filosófico siguiendo el método aristotélico<sup>10</sup>.

El problema resulta enfocado, entonces, desde una perspectiva filosófica, determinando cuanto es demostrable racionalmente y desde el punto de vista de las causas naturales. El filósofo –y queda esto bien claro– no puede pronunciarse con respecto a los contenidos de la fe, pues sólo corresponde creer lo que ha sido dado por revelación<sup>11</sup>.

El *De Aeternitate mundi* se sitúa cronológicamente hacia 1272. Según Bernardo Bazán, autor de la edición crítica del texto, el escrito no puede ser anterior en cuanto cita el libro lambda de la *Metafísica* de Aristóteles como libro XII, introducido en París en 1271. A estos datos, añade M. Duin, que el *De Aeternitate* debe ser considerado posterior a las *Quaestiones in tertium De Anima*<sup>12</sup>, obra que se conoce con certeza que fue escrita hacia 1269.

El *De aeternitate* constituye una *reportatio*: transcripción de un curso dictado por Siger en la Facultad de Artes de París, que toma como punto de partida la doble objeción de aquellos que combaten la eternidad del mundo y de las especies que son sometidas a la ley de la generación y de la corrupción. En rigor el tratado se refiere específicamente a la eternidad de las especies más que a la eternidad del mundo, como establece el título con el

---

Existe versión en línea del tratado en Bibliotheca Augustana:

[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/chronologia/lspost13/siger/sig\\_mun0.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/chronologia/lspost13/siger/sig_mun0.html). Fecha de consulta: 28 de noviembre/2013. Hay también una traducción al español: *Tres Tratados Averroístas*, Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia, trad. RODRIGUES GESUALDI, CARLOS Y TURSI, ANTONIO, UBA, 2000. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/48196820/Tres-Tratados-Averroistas>. Fecha de consulta: 28 de noviembre/2013. Las traducciones que ofrecemos en el texto son propias.

<sup>9</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 120.

<sup>10</sup>*Ibidem*, p. 113.

<sup>11</sup>AVERROES, *Fas Al-Maqâl*, edición princeps de MÜLLER, M. J., Múnich, 1859, y múltiples ediciones. Se ha utilizado la traducción española de ALONSO, M. en: *Teología de Averroes*. Comillas, 1947. Reimpresión Sevilla, El Monte, 1998. pp. 175-6

<sup>12</sup>La doctrina de las *Quaestiones in tertium De Anima*, escrita cerca de 1269 expresa un franco averroísmo, atenuado en el *Tractatus De Aeternitate Mundi*. Cfr. BAZÁN, p. 77 y ss. Cfr. también: PÉREZ CONSTANZÓ, IGNACIO, *La función de la filosofía y la doble verdad en Siger de Brabante*, Cuadernillo de la XXIXa. Semana Tomista: Diálogo entre Filosofía, Teología y Ciencias, Bs. As., 2004. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/151873575/PerezConstanzo-04>. Fecha de consulta: 30 de septiembre/2013, p. 1.

que lo conoce la tradición. Allí discute si puede o no haber creación de la especie humana en un primer hombre Adán, o si, en cambio la especie humana debe ser considerada eterna. A pesar de ello, el texto ha sido leído en una clave interpretativa que afecta el dogma de la creación. En particular, para el obispo Tempier, Siger habría admitido, desde una perspectiva racional, que el mundo no tiene comienzo; y a la vez que lo tiene, en cuanto considera el problema desde la fe. Si esto hubiese sido literalmente así, Siger habría incurrido en la obviedad de una flagrante contradicción<sup>13</sup>.

En verdad, hacia el fin del tratado Siger señala que los filósofos «consideran que demuestran que el mundo comenzó, aunque ni esto ni su opuesto puede ser demostrable, pero por la fe sabemos que comenzó»<sup>14</sup>. La obra no debe ser vista como un capítulo aislado de la filosofía medieval, sino como el reflejo de varios problemas: es particular testigo de las consecuencias que tuvo la recepción del aristotelismo en Occidente a partir del siglo XII; marca el surgimiento de una nueva manera de hacer filosofía; y, finalmente, constituye el prelude de consecuencias doctrinales y metodológicas que se consolidarán en el siguiente siglo.

El tema de la eternidad del mundo es analizado también por Siger, con matices bien diferenciados de la doctrina del *De Aeternitate*, en dos capítulos del *De Anima intellectiva* donde argumenta en favor de la eternidad de las substancias separadas o espirituales. En el *De Anima*, Siger establece que sólo existe una única alma intelectual, y consagra dos capítulos a demostrar sucesivamente que es eterna en el futuro y en el pasado<sup>15</sup>, lo cual depende de su inmaterialidad<sup>16</sup>. En efecto, la inmaterialidad del alma es una consecuencia de su propia operación intelectual en cuanto conoce todas las cosas corruptibles recibiendo inmaterialmente sus formas; y por ello no puede cesar de existir. En esta obra, Siger parte

---

<sup>13</sup>COSTA, IACOPO, «La Ética Nicomaquea en París (1270-1300)», p. 114.

<sup>14</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p.136. En las obras que van del período de 1271 a 1274, la primera cuestión del VIII *Physicorum* (fol. 129 rb-vb) es «*utrum mundus sit ab aeterno o de novo creatus*». Allí se afirma que el mundo podría tener un comienzo si la voluntad divina así lo determinase, con lo cual se abre a la posibilidad de la temporalidad de lo creado. Y en el primer *Comentario a la Metafísica* (cuestión segunda, Libro V, fol. 83 ra-b) afirma, en particular que «debemos creer los artículos de fe».

<sup>15</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Anima Intellectiva*, cap. 4 y 5, pp. 89-95.

<sup>16</sup>*Ibidem*, pp. 79-80. Véase asimismo: p. 89.

de la autoridad de Aristóteles quien sostiene que aquello que es eterno en el futuro, lo es igualmente en el pasado de un modo recíproco<sup>17</sup>.

Y siguiendo doctrina de Aristóteles y Averroes, considera que las vicisitudes de la historia humana, deben ser consideradas en sus evoluciones sucesivas, como el resultado de la acción de los cielos. La eternidad del mundo y del movimiento y el carácter siempre en acto del primer motor fundamentan estos ciclos eternos de las especies y de los procesos: nada llega a ser que no haya sido antes. El conjunto de estas tesis lograron perturbar la serenidad del mismo Tomás de Aquino, quien hacia el final de su *De Unitate Intellectus contra averroístas*, señala que si la doctrina averroísta es verdadera, entonces «la fe se ocupa de lo que es falso e imposible»<sup>18</sup>. Como tendremos oportunidad de mostrar, en el inmediato análisis del tratado *De Aeternitate Mundi*, Siger flexibiliza de modo significativo la doctrina expuesta en el *De Anima intellectiva*.

### 1. La fundamentación argumentativa del *De Aeternitate mundi*

El tratado se propone examinar «si la especie humana y en general cualquier especie de seres generables y corruptibles, comenzó a existir, no habiendo preexistido de ningún modo»<sup>19</sup>. La indagación la lleva a cabo «según el método propio del Filósofo»<sup>20</sup>.

Siger toma como punto de partida de su reflexión una doble objeción de quienes combaten la eternidad del mundo y de las especies. Primero: los individuos que constituyen cada especie tienen una duración finita: luego el todo constituido por esas especies debe tener la misma naturaleza, es decir debe ser finito y limitado. En segundo lugar todo ser en el mundo es causado por Dios. Pero el hombre no puede ser producido sino en un individuo determinado; y como no hay en la humanidad ningún individuo eterno, el hombre debió comenzar a existir.

---

<sup>17</sup>*Ibidem*, pp. 92-93.

<sup>18</sup>TOMÁS DE AQUINO, *De Unitate Intellectus*, nro. 123

<sup>19</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 113.

<sup>20</sup>*Idem*

Para responder a estas dos objeciones y desplegar las cuestiones filosóficas implicadas, Siger organiza su análisis en tres secciones. En la primera establece cómo es producida la especie humana y en general cualquier otra especie cuyos individuos están sometidos a generación y corrupción.

En una segunda sección, responde a las dificultades presentadas: afirma que para que ambas objeciones fuesen verdaderas, se debería suponer que en las series engendradas, un término no presupone otro anterior y de la misma especie, lo que claramente está supuesto en la generación de la especie humana.

Siger completa la argumentación incorporando dos secciones de gran extensión, cuyo debate se vincula tangencialmente con la cuestión que tiene en desarrollo. Examina primero el problema del universal que resuelve, a la manera de Aristóteles; y finalmente, afronta la relación potencia-acto en su vinculación con la temporalidad.

Al inicio del texto, articula este proyecto analítico a partir del cual desarrolla todo el tratado:

Primero se indagará cómo la especie humana, y en general cualquier otra [especie] de [realidades] generables y corruptibles, ha sido causada. Segundo, (...) se considera la respuesta a esta pregunta según el modo en que fue formulada. Tercero: dado que se considera que los universales existen en los singulares, [se deberá investigar] cómo o de qué manera esto puede ser verdadero. Cuarto: al afirmar que una especie comienza a existir sin que nada preexista antes, se sigue que la potencia precede al acto en cuanto a la duración; por lo cual, hablando según el modo de la filosofía será [necesario examinar] cuál de los dos [acto o potencia] precede al otro en cuanto a la duración, lo cual constituye una dificultad<sup>21</sup>.

Tales, pues, los problemas investigados en los cuatro capítulos en los que se divide el texto.

### **1.1 Las especies de entes generables y corruptibles son eternas y causadas**

La experiencia nos permite constatar que la causa de los singulares está en los singulares pues cada individuo se engendra a partir de otro. Pero del hecho que cada uno de

---

<sup>21</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, pp. 114-115.

los individuos haya sido causado, no se sigue que la especie humana como tal haya comenzado a existir en un momento determinado.

En efecto, la tesis principal del tratado es que la especie humana es causada y también eterna. Causada en cuanto tiene su ser en los individuos de la especie; y eterna, porque los individuos se generan uno con anterioridad a otro, conforme a una secuencia infinita<sup>22</sup>. De allí se concluye que la especie humana no comenzó a existir en un momento determinado. Si bien Siger refiere su doctrina a la especie humana, tiene cuidado de remarcar que la teoría es general y se aplica a todas las especies cuyos individuos nacen por vía de generación y se corrompen. La base de todo su razonamiento descansa en una vía de análisis del movimiento donde la principal fuente aludida es Aristóteles<sup>23</sup>.

En toda especie los individuos son producidos por vía de generación, y por tanto no existen todos a la vez, sino sucesivamente. De allí que la especie no tenga un ser completo y acabado, pero siempre es causada. Por consiguiente, «si algún individuo de una especie ha sido causado no habiendo preexistido, entonces, su especie, también lo será»<sup>24</sup>. De lo cual se infiere que sólo si hay un primero en la especie, un Adán, la especie será generada<sup>25</sup>.

En este capítulo primero Siger procura analizar de qué modo la especie humana es causada. La objeción de la que se parte es la siguiente: Todo es causado por Dios, incluidos también los universales. Así: «la especie *hombre* es causada por Dios, porque es un ser del mundo, por tanto, es necesario que llegue a existir en un momento determinado, tal como [existe] el cielo o cualquier otra cosa causada por Dios»<sup>26</sup>.

Y la respuesta que ofrece desde un punto de vista filosófico parte del señalamiento de que la especie humana es causada por generación. Y esto es así porque la conforman seres cuya materia está en potencia respecto de la forma. De manera que, concluye, «si la especie humana ha sido causada por Dios a través de la generación, no procede

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>23</sup> SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 116.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>25</sup> Esto lo expone particularmente en la respuesta a las objeciones en el capítulo 2: SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 118.

<sup>26</sup> SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 114.



directamente de él (...). Por lo cual la especie humana no es generada por sí sino por accidente»<sup>27</sup>.

Es por ello, que Siger concluye que las especies no son engendradas «porque si alguien prestara atención a la experiencia vería que «cada cosa que es hecha, es hecha de una materia individual y determinada»<sup>28</sup>. Y dado que: «el hombre en su existencia es este hombre, -Sócrates o Platón- y Sócrates es un hombre, por esta razón, generado Sócrates, es generado *el hombre*»<sup>29</sup>.

En síntesis, Siger afirma que sólo al generarse el hombre se genera la especie. Alude como fuente al libro VII de la *Metafísica*<sup>30</sup> de Aristóteles donde se refiere que una esfera de bronce es una esfera, del mismo modo que Platón es hombre, y también lo es Sócrates y cualquier otro individuo. Y así concluye «que *el hombre* es engendrado a partir de cualquier individuo y no sólo a partir de este [individuo] determinado»<sup>31</sup>.

De modo que la especie no es producida por sí, por cuanto la forma específica no actualiza totalmente una misma materia tal como sucede con los seres materiales incorruptibles, es decir, los cuerpos supralunares<sup>32</sup>. La especie humana, al contrario, es producida *per accidens*, es decir que no existe sino en individuos corruptibles y sucesivos. Por lo cual esta existencia es accidental, en cuanto no tiene el carácter de realidad estable ni permanente. Ya partir de ello concluye que la especie humana debe ser considerada eterna y causada,

no de manera tal que, abstraída de los individuos, exista como sempiterna y causada, ni tampoco es sempiterna porque exista en un individuo causado sempiterno –tal como lo son las especies del cielo o las inteligencias– sino porque en los individuos de la especie humana uno es generado antes que el otro eternamente, y la especie tiene existencia y es causada en virtud de la existencia y en ocasión de cualquier individuo<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>28</sup> *Idem*

<sup>29</sup> Siger de Brabante, *De Aeternitate Mundi*, p. 116.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Metaph.* VII, 8, 1033 a 30-33.

<sup>31</sup> Siger de Brabante, *De Aeternitate Mundi*, p. 116.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 116-117.

Por lo cual podemos señalar dos aspectos fundamentales que aquí tácitamente aparecen: el primero es una noción de creación particular que reconoce como fuente a Averroes; el segundo, es una reflexión sobre el estatuto de los universales, que será específicamente tratada en el tercer capítulo.

Siger asume como propia las enseñanzas de Averroes quien rechaza que la creación pueda ser considerada como un momento determinado tras el cual el mundo empieza a existir y, con ello, empieza a existir el tiempo. Precisamente en contra de esta idea va la concepción del Cordobés, quien dirige todos sus esfuerzos a romper la identificación que se produce entre creación y temporalidad<sup>34</sup>.

La creación, para Averroes, no tiene lugar *ex nihilo*, es decir, el mundo no surge de la nada, sin que haya algo previo a su existencia. El agente, Dios, «no hace sino el compuesto de materia y forma; y esto lo hace moviendo la materia y transmutándola hasta actualizar lo que en ella está en potencia»<sup>35</sup>.

El agente, por lo tanto, opera a partir de lo que está en potencia para ser de una determinada manera. Y si está en potencia, dado que el acto es anterior a la potencia, Dios no opera desde la nada<sup>36</sup>. Además, nos dice Averroes que «no consta en la revelación divina que Dios coexistiese con la pura nada; eso no se halla textualmente en parte alguna de la revelación»<sup>37</sup>, con lo cual aflora un concepto entitativo de la nada.

En efecto, la creación es un comienzo en el ser, pero no desde lo no existente, no desde la nada absoluta, sino una recepción o constitución del ser que implica, a la vez, su conservación. Averroes nos dice: «Este ser que percibimos por la demostración apodíctica es Dios, el Hacedor de todas las cosas, que a todas les ha dado el ser, y su Conservador»<sup>38</sup>.

Las cosas tienen tal relación de dependencia con Dios, sin el que no sólo no serían lo que son, sino que no serían en absoluto, pues el efecto depende de la causa. La creación, desde esta perspectiva, no debe

---

<sup>34</sup>Alfonso García Marqués, «La teoría de la creación en Averroes», *Anuario Filosófico*, 1986 (19), p. 45. Disponible en <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2248/1/03.%20ALFONSO%20GARC%3%8DA%20MARQU%3%89S%2c%20La%20teor%3%ADa%20de%20la%20creaci%3%B3n%20en%20Averroes.pdf>  
Fecha de consulta: 28 de noviembre/2013

<sup>35</sup>AVERROES, *Aristotelis cum Averroiscommentarium*, In XII Metaphys. Commentarium 18, fol. 304 H.

<sup>36</sup>AVERROES, *Fas al Maqâl*, pp. 175-176 en: ALONSO M., *Teología de Averroes*, Comillas 1947. Reimpresión: Sevilla, Fundación El Monte, 1998.

<sup>37</sup>*Ibidem*, p. 174.

<sup>38</sup>*Ibidem*, p. 175.

entenderse como una novedad en el orden del ser, como una innovación, sino como una relación de dependencia y conservación del ser<sup>39</sup>.

Por lo tanto el tiempo no es anterior al mundo, pero sí ha sido causado. Tenemos, así, un mundo eterno y causado, en el que no se formula una diferencia fundamental entre creación y conservación.

La conclusión sobre la eternidad de la especie humana se precipita hacia el final del capítulo primero:

De allí es que la especie humana, según los filósofos, siempre existe y no comenzó a existir sin haber preexistido completamente de ningún modo. Porque decir que [la especie] misma comenzó a existir no habiendo preexistido completamente es decir que alguno de sus individuos comenzó a existir antes que hubiera otro individuo de esa especie. Pues la especie humana no fue causada de otro modo, según los filósofos, sino que fue generada a través de la generación de un individuo con anterioridad a otro<sup>40</sup>.

## **1.2 La respuesta a las objeciones formuladas**

El capítulo 2 refuerza la línea argumentativa. Siger responde a la objeción de que la especie humana es nueva y comenzó a existir no habiendo preexistido de ningún modo.

En efecto, en la especie humana los individuos son producidos a partir de una causa agente semejante al efecto producido. Cada agente ha sido engendrado y supone un generador antecedente. Pero es imposible formular un primer generador pues su propia naturaleza requiere un generador anterior semejante. No hay pues comienzo en las especies cuyos individuos vienen a la existencia por vía de generación; es por ello que los filósofos las consideran eternas: «según los filósofos, ningún individuo de una [especie] comenzó a existir sin que hubiera preexistido otro»<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup>HERRAIZ, PILAR, «De Aeternitate Mundi: la propuesta averroísta», 1er Congreso Internacional de Nuevos Investigadores en Historia del Pensamiento, 8 de Marzo de 2012, U. Complutense. Disponible en: [http://www.academia.edu/1717277/De\\_aeternitate\\_mundi\\_la\\_propuesta\\_averroista](http://www.academia.edu/1717277/De_aeternitate_mundi_la_propuesta_averroista). Fecha de consulta 28 de noviembre/2013.

<sup>40</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 117.

<sup>41</sup>*Ibidem*, p. 118.

Por otra parte, lo que es eterno en el pasado lo es también en el futuro y recíprocamente. Por lo cual se debiera afirmar que las especies son causadas no en un primer individuo, sino en cada individuo en particular, en cuanto cada uno de ellos tiene su razón de ser y también su razón de ser causado. Esta teoría supone que en el mundo de las generaciones, Dios no puede producir las cosas directamente, sino a través de intermediarios o agentes de la misma especie.

Paralelamente a este razonamiento Siger propone la eternidad de la materia primera<sup>42</sup>, del movimiento<sup>43</sup> y del tiempo<sup>44</sup>, de manera que todos los principios constitutivos del mundo inferior son eternos, sólo los individuos son inestables y corruptibles. El comienzo de la especie implicaría la no existencia de ningún individuo «ni este, ni cualquier otro individuo de la especie»<sup>45</sup> considerada.

La segunda inflexión de este capítulo está consagrada al examen de los argumentos en contrario. Y enuncia la siguiente objeción respecto de la eternidad del mundo: así como todo tiempo pasado, sea próximo o remoto, posee una distancia determinada respecto del presente, del ahora; así entonces todo tiempo pasado es finito<sup>46</sup>. La consecuencia implícita es que si el tiempo hacia atrás es finito, todo en algún momento comenzó a ser, tesis contraria al pensamiento de Aristóteles.

Siger examina la forma de la argumentación y la expone silogísticamente. El razonamiento parte de estas dos afirmaciones:

Todo ser del mundo ha sido causado por Dios;

El hombre es un ser del mundo.

Y en tal caso, la conclusión debiera ser que el hombre es causado por Dios y no que el hombre comenzó a existir en algún individuo determinado. Por tanto la conclusión que admite un primer hombre no se sigue de las premisas<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 135.

<sup>43</sup>*Ibidem*, p. 119.

<sup>44</sup>*Idem*

<sup>45</sup>*Ibidem*, p. 118.

<sup>46</sup>*Idem*

<sup>47</sup>*Ibidem*, p. 119.

Quienes argumentan que la especie humana ha sido creada a partir de un individuo, suponen algo falso, pues la especie humana no podría haber sido hecha sempiterna por Dios a menos que Dios crease algún individuo eterno, tal como la especie de los seres supra lunares fue engendrada eterna. Pero como no existe ningún hombre que sea eterno, consideran justificado que todas las especies han comenzado a existir<sup>48</sup>. En el texto, nuestro autor no tiene el objetivo de elaborar una demostración en contrario, sino que sólo se limita a exponer el vicio de la argumentación ofrecida.

### 1.3 El problema de los universales

El capítulo 3 está dedicado a reflexionar sobre el estatuto mismo de los universales. El desarrollo argumentativo nos revela el pensamiento de Siger sobre un problema largamente debatido en el medioevo.

La articulación del capítulo se desarrolla en base a dos tópicos centrales:

a) El universal y su relación con el alma: alude como fuente al libro II del *De Anima*<sup>49</sup> donde Aristóteles establece que el universal está en el alma; y también a Temistio<sup>50</sup> quien expone en su comentario que los conceptos son «semejanzas las cuales son realidades universales que en sí atesora y recoge el alma»<sup>51</sup>.

b) El segundo aspecto se refiere al estatuto ontológico del universal: el universal no es substancia –señala Siger– según lo enuncia también Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*<sup>52</sup>. De modo que los conceptos son entendidos por el alma, y son separados pues se dan en el intelecto.

El fundamento de la predicación universal radica en la intelección abstracta y común de cualquier naturaleza, por lo cual el universal no existe en acto antes de ser inteligido:

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 5, 417 b 23.

<sup>50</sup> THEMISTIO, *In De Anima*, III, 5, p. 130, lían. 95-96.

<sup>51</sup> SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 120.

<sup>52</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII, 13, 1038 b9.

No es necesario que el universal en acto exista de este modo antes de que sea inteligido, porque lo universal en acto es un inteligible en acto. Pues lo inteligible en acto y las facultades intelectivas son un acto único; tal como es único el movimiento del agente y del paciente, aun cuando sean diferentes en cuanto a su ser<sup>53</sup>.

Su exposición confronta, sin nombrarlo con Alberto Magno, quien ha afirmado que el universal es anterior a su presencia en la inteligencia del hombre, pero en expresión de Siger «no conviene al universal tener existencia universal antes de ser concebido por el intelecto»<sup>54</sup>.

Siger afronta la objeción albertina: el objeto que causa la operación intelectual parece preceder en el orden natural a la misma operación intelectual: «el universal en tanto universal es motivo de la intelección del mismo modo que el objeto de intelección causa el acto»<sup>55</sup>. Pero replica que «los universales, en tanto que tales, residen solamente en el alma, por lo cual ni esencial ni accidentalmente son generados por la naturaleza. La naturaleza, que es inteligida universalmente y por consecuencia predicada, está en los particulares y [en cuanto universal] es generada por accidente»<sup>56</sup>.

De modo que Siger entiende que la objeción que considera que los universales son *res universales* puede entenderse de dos maneras: o bien admitiendo que existen tales universales; o bien entendiendo que son tales en cuanto inteligidos universalmente. Si los universales, existieran universalmente en la naturaleza, entonces no serían conceptos del alma. La universalidad no está en la cosa: el universal denomina lo particular a partir de su intelección universal y abstracta, por lo cual está en el alma y no en la cosa<sup>57</sup>.

#### **1.4 El análisis de la relación acto-potencia y su relación con la temporalidad**

---

<sup>53</sup> Siger de Brabante, *De Aeternitate Mundi*, p. 125.

<sup>54</sup> *Idem*

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 126-127.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 127.

La última cuestión considerada alude a la relación acto-potencia y la analiza bajo diferentes aspectos, determinando las soluciones en conformidad con los principios expuestos al inicio del tratado. Veamos el punto en detalle.

a) Precedencia del acto en cuanto a la razón o definición. En un orden conceptual «el acto debe preceder a la potencia en cuanto a la razón pues la potencia es definida a través del acto como cuando decimos que el constructor tiene la potencia para construir»<sup>58</sup>.

b) Precedencia del acto en cuanto a la sustancia y perfección. Si se examina la relación acto-potencia desde el punto de vista de la perfección individual, también el acto es anterior a la potencia en cuanto todos los seres sometidos a la generación y corrupción pasan de la potencia al acto, a través de un ser en acto.

Pero si la relación acto-potencia se considera no ya en una generación particular sino en la especie completa generada, en ese caso, ningún ser precede al otro en el tiempo de un modo absoluto, sino que uno es anterior conforme a una secuencia infinita. En efecto, Siger propone el carácter cíclico de la existencia donde las cosas que fueron regresan circularmente, aunque en función de la antigüedad no se guarde memoria de ello<sup>59</sup>.

De modo que la potencia es temporalmente anterior al acto desde el punto de vista del ente individual y singular, pero no desde la especie; en efecto: «ni en los seres eternos ni en las especies como la del hombre, la potencia es anterior en el tiempo»<sup>60</sup>.

En el caso de las especies, una realidad debe ser considerada a partir de otra circularmente y al infinito, por lo cual «no hay una primera en el tiempo»<sup>61</sup>. De allí la conclusión negativa de Siger con relación a un primero en la especie<sup>62</sup>, un Adán:

Si el conjunto de todos los seres en algún momento no existió como proponen algunos poetas, teólogos y [filósofos] naturales, según refiere Aristóteles en el XII de la *Metafísica*<sup>63</sup>, [entonces se seguiría] que la potencia precede a su propio acto de un modo

---

<sup>58</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 128.

<sup>59</sup>*Ibidem*, p. 132.

<sup>60</sup>*Ibidem*, p. 128.

<sup>61</sup>*Ibidem*, p. 129.

<sup>62</sup>*Ibidem*, p. 118.

<sup>63</sup>ARISTÓTELES, *Metaph.* XII, 6, 1072 a 1-5.

absoluto. Y si una especie completa, como la especie humana, hubiera llegado a existir sin haber preexistido nunca en acto, como algunos consideran poder demostrarlo, [entonces] la potencia para el acto de esa especie precedería a ese mismo [acto] en términos absolutos. Pero ambos casos son imposibles para Aristóteles<sup>64</sup>.

Si el universo entero hubiera estado en algún momento en potencia, todos los seres y el mundo en su totalidad también existirían sólo en potencia. De comenzar a existir, la materia tendría la capacidad de pasar por sí sola al acto, lo que resulta imposible<sup>65</sup>, pues esto permitiría inferir que la materia está simultáneamente en acto y en potencia a la vez.

Sin embargo, aunque el acto del agente preceda en cuanto a la substancia y perfección al acto y la perfección de lo generado por dicho agente, sin embargo a partir de esto no se sigue que el acto del que genera precede en el tiempo al acto de lo generado. Pues no es posible afirmar que:

el acto considerado en absoluto antecede a la potencia en cuanto al tiempo, aunque algún acto se compruebe que deba preceder a alguna potencia para ese acto. Porque así como un ser en potencia pasa al acto por medio de uno de su misma especie en acto, así también [el ser] existente en acto en esa especie fue generado a partir de alguno existente en potencia para el acto de esa especie, de ahí que, así como aquello que es acto en potencia deviene acto por un hombre en acto, así también el hombre que se genera, es generado del esperma previo y en potencia en el hombre; y por la misma razón, la gallina precede al huevo en el tiempo y el huevo a la gallina, como el vulgo sostiene<sup>66</sup>.

Por lo cual, en el orden de la especie el acto tampoco precede a la potencia en un sentido absoluto, ni la potencia al acto. Y si bien, en el ciclo de las generaciones, siempre hay un hombre en acto, y según los filósofos siempre podrá haberlo; en un sentido absoluto, «en el orden de la especie, el acto no precede a la potencia en el tiempo»<sup>67</sup>. Sólo hay una precedencia temporal de la potencia si se considera el tema respecto del movimiento del individuo<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> Siger de Brabante, *De Aeternitate Mundi*, p.131.

<sup>65</sup> *Idem*

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 132.



Pasa luego al análisis de la relación acto-potencia en nuevos casos: los seres supralunares y el primer motor. La generación sin existencia previa de un motor se da en los fenómenos celestes donde cada realidades causa de sí misma:

En el caso de los astros, no hay generación y por tanto, tampoco pasaje de la potencia al acto. De allí que, en esa especie de seres, el acto en cierto modo, antecede a la potencia en el tiempo; lo cual no es verdaden el caso de otras especies, como ya fue expuesto<sup>69</sup>.

Y en el caso del primer motor que conduce al acto a todo ser en potencia tampoco hay una prioridad temporal del acto con relación a la potencia que es la materia primera. En efecto, así como Dios siempre existe así también, de acuerdo con Aristóteles, existe siempre la materia primera. Por lo cual, «el primer motor nunca precede en el tiempo al ser en potencia»<sup>70</sup>. El primer motor y agente siempre está en acto, por lo cual siempre se mueve y actúa y produce cualquier realidad sin que medie movimiento, según los filósofos<sup>71</sup>.

En el colofón cierra el texto afirmando que: «A partir de la generación del hombre en la naturaleza creen demostrar que el mundo empezó a existir en un momento determinado. Sin embargo, ni esto ni lo contrario puede demostrarse, sólo la fe manifiesta que el mundo comenzó a existir»<sup>72</sup>.

El texto concluye con un pequeño número de conclusiones fundamentales que podemos sintetizar en los siguientes enunciados:

*1. En el orden de los entes físicos sublunares, la eternidad se refiere a la materia prima*

El ser en potencia sólo es eterno en cuanto considerado como materia prima. Cuando se refiere a la materia propia de los entes, según lo enseña Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica*<sup>73</sup>, lo generado siempre es un ser nuevo, no lo es, en cambio, en cuanto se

---

<sup>69</sup> SÍGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p.133.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp.133-34.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp.131-132.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>73</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX, 7, 1049 a12-18.

considera la especie<sup>74</sup>: «Así como lo generado es corruptible en un tiempo finito, así también lo generable es finito si se lo considera en su materia propia y en relación a la generación como dice el *Comentador* en el libro I del *De Caelo*»<sup>75</sup>.

## 2. *Las especies sometidas a generación y corrupción deben ser consideradas eternas*

En el orden de los seres sublunares cada ser considerado, supone otro anterior, de un modo infinito; por lo cual, para cada uno de ellos, el acto precede a la potencia.

En tal sentido, es correcto afirmar que en el orden de la generación el acto precede a la potencia porque todos los seres en potencia pasan al acto por medio de otro existente en acto. Y por ello el ser en acto precede a la potencia en el proceso de generación, no sólo en cuanto al tiempo sino en cuanto a la potencia propia respecto del acto de lo generado. En efecto, no sólo el acto de generar proviene de quien genera, sino también la potencia de generar respecto del acto de ser generado: tal el esperma, en cuanto realidad capaz de generar el hombre.

Pero si pasamos de lo particular a la consideración de la especie, cada ser generado supone uno precedente y así como cada ser en potencia implica un ser en acto, así también cada ser en acto implica una potencia antecedente en secuencia indefinida<sup>76</sup>.

## 3. *Doctrina filosófica y verdad revelada*

Siger reconoce que la verdad está en la revelación; y a diferencia de Tomás de Aquino, no aborda metodológicamente la búsqueda de un acuerdo entre la indagación racional y la revelación. En los casos en los que Tomás ha integrado el pensamiento de Aristóteles a su propia especulación, lo ha hecho en virtud de la verdad que a sus ojos este pensamiento contenía. E incluso la base aristotélica desarrollada por este autor en la consideración del problema de la eternidad del mundo, es completada con elementos y tradiciones ajenas al pensamiento aristotélico.

---

<sup>74</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 135.

<sup>75</sup>*Idem*; AVERROES, *In De Caelo*, I, n. 121.

<sup>76</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, p. 136.

Mientras que Tomás incluye en su especulación las verdades que había descubierto en Aristóteles; Siger aborda una metodología diferente de trabajo ya través de su exégesis intenta restituir el pensamiento de Aristóteles a su ámbito de origen. Al considerar el problema de la eternidad de las especies y el mundo sigue exclusivamente la vía abierta por el Filósofo<sup>77</sup>, y ese camino lo conduce a la conclusión de que el mundo y todas las especies en él existentes, son eternas. Es posible descubrir dos análisis y enfoques del texto aristotélico, netamente diferenciados.

Pero así como es clara para Siger la adopción de la eternidad de la materia aristotélica, concomitante con la eternidad del movimiento y del tiempo; también es manifiesta su admisión del estatuto de realidad causada propia de cualquier especie. Esta particular perspectiva, entendemos que podría constituir un punto que lo aproximó doctrinalmente a Tomás de Aquino, permitiéndole admitir la posibilidad de un mundo eterno, causado y dependiente de su Creador.

---

<sup>77</sup>SIGER DE BRABANTE, *De Aeternitate Mundi*, pp. 116-117.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

SIGER DE BRAVANTE, «*Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*», *Philosophes Medievaux*, Tome XIII, ed. BAZÁN B., Paris, Louvaine, 1972.

Existe versión en línea del tratado en BibliothecaAugustana:

[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/chronologia/lspost13/siger/sig\\_mun0.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/chronologia/lspost13/siger/sig_mun0.html). Y también una traducción al español: *Tres Tratados Averroístas, Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia*, trad. Rodrigues Gesualdi, Carlos y Tursi, Antonio, UBA, 2000. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/48196820/Tres-Tratados-Averroistas>.

### BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

BLANCO CABALLERO, A., *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionaturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1988.

COSTA, IACOPO, «La Ética Nicomaquea en París (1270-1300)» en *Actas del XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Tucumán, 11-14 de septiembre de 2013, pp. 114-126.

DE LIBERA, ALAIN, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Ed. du Seuil, 1991.

DE LIBERA, ALAIN, *Thomas d'Aquin OP, L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi de textes contre Averroès antérieurs à 1270. Traduction, bibliographie, chronologie, notes et index*, Paris, GF Flammarion, 1994.

HERRAIZ, PILAR, «De Aeternitate mundi: la propuesta averroísta», 1er Congreso Internacional de Nuevos Investigadores en Historia del Pensamiento, 8 de Marzo de 2012, U. Complutense. Disponible en: [http://www.academia.edu/1717277/De\\_aeternitate\\_mundi\\_la\\_propuesta\\_averroista](http://www.academia.edu/1717277/De_aeternitate_mundi_la_propuesta_averroista). Fecha de consulta 28 de noviembre/2013.

MULLER, JEAN OSB, «Philosophie et foichez Siger de Brabante. La théorie de la doublé verité», en *Miscellanea philosophica: GREDT J. OSB, completis LXXV annis oblata*, Serie *Studia Anselmiana philosophica et theologica*, 7-8, Roma, Ed. S.A.L.E.R Herder, 1938, pp. 35-50.

PÉREZ CONSTANZÓ, IGNACIO, *La función de la filosofía y la doble verdad en Siger de Brabante, Cuadernillo de la XXIXa. Semana Tomista: Diálogo entre Filosofía, Teología y Ciencias*, Bs. As., 2004.

Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/151873575/PerezConstanzo-04>. Fecha de consulta: 30 de septiembre/2013.

PUIG MONTADA, JOSEP, *Corrientes del Pensamiento en Al-Andalús*, Porto Alegre, *Veritas*, v. 52, nro. 3, 2007, p. 55-78.

UÑA JUÁREZ, AGUSTÍN, *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley*, Madrid, Biblioteca La Ciudad de Dios, 1978.

THIJSEN, HANS, «Condemnation of 1277», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), EDWARD ZALTA (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/condemnation/>.